

ウェーバー 現代への精神史的診断

——ひとつのスケッチ——

はじめに

本稿は、昨年（一九九五年）十一月二十日に、本学人間関係学部の「人間関係とイデオロギー研究会」の第八回例会で報告したものを文章化したものである。

この報告は、マックス・ウェーバーの『職業としての学問』と『宗教社会学論集』第一巻末尾の「中間考察」とを中心的素材として、かれの現代文化への批判的考察の核心部分と考えられるものを、筆者の観点から整理したものである。

『職業としての学問』は、学問を職業として選択しようとする者の心得を説くなかで、二十世紀的現代における「知」の位相を鋭角的に解明したものであり、「中間考察」は、『宗教社会学論集』第一巻の「儒教と道教」（中国文明論）と第二巻の「ヒンドゥー教と仏教」（インド文明論）との間に挿入された文字どおり中間考察としての

位置を与えられながら、同時に現代ヨーロッパ文化のかかえる問題状況に独特の光を投じたものとして、数あるウェーバーの著作のなかでも白眉をなすものである。この両著を中心に、ウェーバーの現代文化への批判的省察を読み取ることができる。

本稿は、ウェーバーが現代の精神史的位相を、まず、(一)「神なく預言者なき時代」として捉え、その結果、(二)逆に「神々」が復活し、相互に相争う状況にあるものとして捉えている、と考える。

ここまでは、内外のウェーバー研究者の誰もが指摘するところだが、「中間考察」を仔細に検討してみると、実はウェーバーがさらに踏み込んだ発言をしていることが分かる。それは、簡単にいうと、(三)かれが、その復活した「神々」がそれぞれ「デイレンマ」に陥っていると見なしている、ということである。この点は、従来のウェーバー研究において看過されるか、そうでないまでも、十分掘り下げられてはこなかった論点である。

最後に本稿は、(四)、上記(一)(二)(三)の論点を踏まえて、現代の「生と

雀 部 幸 隆

世界」にたいするウェーバーのスタンスが究極的にはいかなるものであったかについて、若干の試論を提示することとしたい。

なお、本稿の主題にかかわるものとして、筆者はすでに以下の論著を発表している。参照願えれば幸いである。『知と意味の位相——ウェーバー思想世界への序論』（恒星社厚生閣、一九九三年三月）、「運命としてのモデルネ——ポイカートのウェーバー論」（デートレフ・ポイカート著、雀部幸隆・小野清美訳『ウェーバー——近代への診断』、名古屋大学出版会、一九九四年九月、巻末所収の筆者による訳者解説）、「シュルファターの『中間考察』理解の若干の側面について」（風行社、『風のたより』第四号、一九九六年四月十日、所収）。

以下、早速本題に入ることとするが、紙幅に制約があるため、叙述は梗概程度に止めざるをえない。

一 「神なく預言者なき時代」としての現代

——脱魔術化と意味喪失の時代としての現代

(一) 「神なく預言者なき時代」の語義に関する若干の注釈

——ニーチェの「神の死」テーゼとの違い

ウェーバーは、『職業としての学問』をはじめ、その著作のいたるところで、現代が「神なく預言者なき時代」であると特徴づけた（vgl. MWG I/17, S. 106. 岩波文庫版『職業としての学問』六七頁）。この言葉は原語では eine gottfremde und prophetenlose Zeit であるから、逐語的には「神とは疎遠で預言者のいない時代」とでも訳すべきものだが、尾高邦雄訳の『職業としての学問』（岩波文庫）い

らい、わが国では「神なく預言者なき時代」として人口に膾炙しているから、ここではその訳語を踏襲することとする。

ただし、だからといってウェーバーが、現代という時代がもはや神の「いない」時代、神の「存在しない」時代と考えていたと受け取られてはならない。かれは、文字どおり、現代は一般に人々が神と friend になってしまった時代、すなわち神から「遠ざかり」、神とは「疎遠に」なってしまった時代と考えていたのであって、friend は、los、つまり「非存在」ではないのである。この点は、最近よく話題にされる「ウェーバーとニーチェ」との関係を考えるにさいしても、きわめて重要な意味をもつ。

ウェーバーはニーチェから大きな触発を受け、したがってまた後者の「神の死」の宣告を重大なこととして受け止めた。おそらくニーチェの「神の死」の宣告がなかったなら、「神なく預言者なき時代」という現代にたいするウェーバーのドラスティックな時代診断も、生まれはしなかっただろう。にもかかわらず、ウェーバーは、ゴット「フリュームデ」ツァイトと述べていたのであって、ゴット「ローゼ」ツァイトと述べているわけではない。これは、ウェーバーが、現代における「神の死」というニーチェの形而上学的認識とは明確に一線を画していたことを意味する。ウェーバーは、モデルネにたいするニーチェの鋭い文化批判的診断に着目し、独自の視点からそれを取り込んだが、しかし「神の死」や「永遠回帰」や「超人」などといったニーチェ独特の救済論的意味をもつ積極的テーゼは、これを受け入れることを一切拒否した。その点でウェーバーは、ニーチェとは「生と世界」に対する究極的スタンスを決定的に異にしているのである（前掲拙著第三章・第六章参照）

(二) 世界の呪術からの解放

さてウェーバーは、右の「神なく預言者なき時代」をば、しばしば「世界の魔術からの解放」(die Entzauberung der Welt)が徹底的に進行した時代とも言い換えている(vgl. ebd., S. 87; 邦訳同上三三頁)。この「脱魔術化」の意味するところは、まず第一に「脱呪術化」(「世界の呪術からの解放」)であり、第二に——そして、これがウェーバーにおいて決定的なことなのだが——「没意味化」ないし「意味喪失」(「世界の意味の魔力からの解放」)である。

「脱呪術化」とは、『職業としての学問』のなかでウェーバーが「インディアンやホッテントットのような未開人」と現代ヨーロッパ人との「世界」に対する態度の決定的な相違の例を引いて述べているように、現代人が原理的には字義どおりの呪術的発想法から脱却しているということを意味する。これは、何千年来西欧において進んできた主知主義の合理化ないし形式的合理化過程の結果である(vgl. ebd., S. 86f; 邦訳同上三三頁以下。Vgl. auch GAZRS, Bd. 1, S. 1ff; みすず書房版『マックス・ヴェーバー 宗教社会学論選』五頁以下)。

ちなみにウェーバーは、『宗教社会学論集』「序言」において、西洋においてのみ「普遍的な意義と妥当性」(universelle Bedeutung und Gültigkeit)とを有するような発展傾向をたどる文化的諸現象(学問・芸術・法律・行政・経済)が出現したと述べているが(GAZRS, Bd. 1, S. 1ff; みすず書房版『宗教社会学論選』同上)、この「ユニヴァーサル」ということの意味するところは、そのあとの叙述を読めば分かるように、形式的合理性の貫徹と、論究・対話・説得・伝達の意識的な方法化と客観化、普遍化の徹底的追求という

ことであって、西洋文化が東洋文化その他の非西洋文化よりも「総体として」「価値的にすぐれている」、「価値的に普遍である」ということを、直接立言しようとするものではない。

要するに「ユニヴァーサル」だということは、作業「方法」・「伝達」可能性の面で悟性法則にかなっている、形式的に合理的である、ということの意味する。たとえば邦楽には「楽譜」がなく、だからその修練・伝承は本来的には師弟間・当事者間のパースナルな秘儀として行なわれるが、洋楽には「楽譜」があり、洋楽の修練・伝達は原理的には万人に開かれている、基本的には万人がそれにアクセス可能である。だからといって、邦楽よりも洋楽の方が優れている、好ましい、ということにはならない。それは価値観、いや、この場合には、すぐれて「趣味」の問題である。

が、他方において、とりわけ形式的合理性の性格の際立った西欧の文化的諸現象(科学・技術や法制・経済)の相当部分は、およそ悟性を有する存在(人間)には誰にでもアクセス可能であり、その意味で「ユニヴァーサル」、「普遍」であるから、非西洋文化圏の人間、諸民族、諸国民は、その摂取が可能であるし、実際に——ウェスタン・インパクトに強制されてのことではあれ——摂取してきたし、また摂取しつつある。ただし、その摂取によって、非西洋文化圏の人々がそれだけ幸福になったかどうかの問題は、まったく別の事柄である。

(三) 世界の「意味」の魔力からの解放

——世界の没意味化、生の意味喪失

だが、ウェーバーは「世界の魔術からの解放」という言葉で、た

んに「世界の呪術からの解放」だけを考えていたのではなく、いわば「世界の意味の魔力からの解放」をも含意させていたのであり、しかも、後者こそ、脱魔術化というかれのメッセージの中核をなす。

ウェーバーは、「世界を魔術から解放するという宗教史上のあの偉大な過程」は「救いのためのあらゆる呪術的方法を迷信とし邪惡としてしりぞけた」カルヴィニズムにおいて終局に達したが（Gazars, Bd. 1, S. 94f. 岩波文庫旧版『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』下巻二六頁以下）、そのカルヴィニズムによって、「人間の理解力によって世界の意味を捉えようとするような考え方」は「一切放棄すべきだ」ということが「無慈悲なまでに明確に示」された（MWG I/19, S. 521. みすず書房版『宗教社会学論選』一六二頁）と述べているが、これは、ウェーバーが「世界の呪術からの解放」が同時に「世界の意味の魔力からの解放」をも結果したと考えていたことを、端的に示すものである。

そしてかれは、例の「客観性」論文において、このカルヴィニズム以降の近代ヨーロッパの知の発展過程を踏まえうえて、われわれは「世界の出来事をとれだけ隈なく解明したとしても」、そこからその出来事の「意味を読み解くことができない」と総括し、それが「認識の木の実を食べてしまった文化時代に生を享けた者」の「運命」だとしているのだが（WL, 3. Aufl., S. 154. 青木書店版『ウェーバー 社会学論集』二二頁）、これなどは、まさに第二の意味での「脱魔術化」こそが現代人にとって運命的事態なのだということを、ウェーバーが言おうとしているものにはかならない。

ところで、この第二の意味での「脱魔術化」は、別様に言い換えると、「生」と「世界」との「究極の意味」の客観的・学問的な解

明可能性への信念体系が現代において崩壊した、ということである。それをもたらししたのは、古代ギリシア哲学とともに本格的に始まった西欧の主知主義的合理化的徹底にはかならないが、しかし、主知主義本来の確信は、プラトンのソクラテスの対話編に典型的に示されているように、この「生」と「世界」との究極の「意味」は人間の知性によって客観的に解き明かすことができる、というものであった。その信念はその後長く西欧的知性の伝統を形作っていたが、この「ソクラテスの知」が、ほぼ十九世紀から二十世紀の交に、西ヨーロッパでは基本的に崩壊したのである。ウェーバーの「脱魔術化」テーゼは、それを確認するものにほかならない（この点についてはポイカートの前掲邦訳書九六頁をも参照のこと）。

（四） 思想的な前提への若干の回顧

それでは、脱魔術化のこうした二重の意味に関するウェーバーの認識の形成——いわば「意味の形而上学」への見切り——に影響を与えたものが何であったかが問題になるが、最近では、その点に関して、「神の死」→「永遠回帰」というニーチェの思想のウェーバーへの影響が強調される。

しかし、筆者が前掲拙著の第六章「ウェーバーとニーチェ」ですでに詳しく述べたように（それとの関連で同第二章「カントの形而上学批判」とその付論「ルター瞥見」および第三章「カントからニーチェへ」をも参照）、ウェーバーの「青年時代の手紙」や、それ以降のかれの思想Ⅱ学問形成・遍歴を仔細に検討すると、ウェーバーの「意味の形而上学」への見切りに影響を与えたものは、まず、かれが少年時代からその中で育まれたプロテスタントの原理的観点

「意味」問題への主知主義的アプローチの伝統的形態である「神義論」の、ルター、カルヴァンによる峻拒)、ついでカントの理論的形而上学批判(そのベースの上でなされた新カント派西南学派との知的・人的交流)、そしてニーチェの理論的・実践的形而上学への破壊的批判、である。

ウェーバーは、ニーチェの思想を、基本的にはカントの形而上学批判の徹底化・急進化として、受け止めた。そしてウェーバーは、ニーチェの「神の死」テーゼを、現代の精神史的情况をシンボリックに言い表すキーワードとして受け入れたが、しかし、そのことはかれの内心の問題とは別の問題であって、むしろ折に触れてのかれの言説や、ホーニヒスハイムやプレスナーなど、かれの警咳に接した人たちの証言を勘案すると、かれは少年時代からの原プロテスタント的観点を一貫して保持しており、かれ一個の内心の問題としては、「神の死」を受け入れてはいなかったように思われる(拙著第六章参照)。だから、かれは現代の精神史的情况を特徴づけるにあたり、*gottfremde Zeit*とは言つても、*gottlose Zeit*とは言わなかったのである。

二 「神々の復活」の時代としての現代

(一) *Gottfremdheit*の結果としての「神々の復活」と「神々の闘争」

「生と世界」の意味の客観的解明可能性(神学ないしその世俗版たる形而上学の普遍妥当性)への信頼の崩壊は、同時に、その信頼によって支えられてきた「聖」・「真」・「善」・「美」の伝統的統一ないしその調和的關係を崩壊させ、そのそれぞれの契機の自立と、そ

れら諸契機間の対立とをもたらした。これが、唯一大文字の「神」ならぬ「神々の復活」と、「神々の闘争」である。『職業としての学問』のなかでウェーバーは述べている。

「われわれは今日ふたたび次のような認識に到達している。あるものは美しくなくとも神聖でありうるだけでなく、むしろそれは美しくないがゆえに、また美しくない限りにおいて、神聖でありうるのである。……また、あるものは善ではないが美しくありうるといふだけでなく、むしろそれが善でないというまさにその点で美しくありうる。……さらに、あるものは美しくもなく、神聖でもなく、また善でもない代わりに、真ではありうること、いな、それが真でありうるのは、むしろそれが美しくも、神聖でも、また善でもないからこそだということ、——これは今日むしろ常識に属する。」「これらの神々を支配し、かれらの争いに決着をつけるものは、運命であつて、学問ではない。」(MWG 1/17, S. 99f. 岩波文庫版『職業としての学問』五四頁以下、強調は原文)

ところで、ウェーバーが「中間考察」において新しい「神々」として注目するのは、「政治」、「美」、「エロース」、「知的・文化的完成」の四つである。つまり「政治」による救済、「美」による救済、「エロース」による救済、「知的・文化的」救済の四つが、「神なく預言者なき時代」における代替宗教として、かれの考察の対象となる。なお、この箇所全般については、前掲拙著第五章「擬似的救済の拒否——「中間考察」覚書——」を参照。

(二) 「政治」による救済

政治——とくにその限界形態としての戦争——は、まず第一に、

当事者の間に独特な形で高揚した「共同体感情」を呼び起こし、相互扶助と友愛の精神とを「大量現象として」喚起する、そして第二に——これがとりわけ重要なことだが——戦闘に加わる各個人に、自分はなんのために死ぬのかという「死」の「意味づけ」を与え、かつその「死」を「聖化」する。これが、ウェーバーが「中間考察」で印象深く指摘した「政治」による救済の核心的機能である。

「権力による威嚇を現実化したものが戦争であるが、戦争は、ほかならぬ現代の政治共同体の中に或る種のバトスないし共同体感情を生み出し、戦闘に加わる者のうちに無条件的な献身と犠牲といった共同感情を呼び起こすばかりか、困窮した人々にたいする憐愍と……愛の働きをさえ、大量現象として出現させる。……さらにそれに加えて、戦争は、戦士自身に……死の意味とその聖化とに関する戦士だけに固有な感情を植えつける。……人間誰しもに共通の、ただそれだけにすぎないような死の場合には、当の人間が他ならぬ今なせ死ななければならないのかを知る由もないままに、運命がすべての人を捉えるのだが、そうしたただ不可避免的に訪れるにすぎない死と戦場の死とを区別するものは、まさに戦場の死にあつては、そして大量現象としてはその場合にのみ、自分はなんの「ために」死ぬのか分かつている、そう人が信ずることができるということ、これである。」(MWG I/19, S. 492f. みすず書房版『宗教社会学論選』一二〇頁以下、強調は原文)

これはいわば「戦場の神義論」であり、ワイマル期にナチスの「突撃隊」や国家国民党 (die Nationale Volkspartei) 系の「鉄兜団」の青壮年の呼号した(第一次大戦期の)「塹壕体験」は、この「戦場の神義論」を精神的拠り所とするものであった。もとよりそれは、

ナチズムばかりか、コミュニズムやムツソリーニのファシズム、大東亜共栄圏、非同盟・中立の第三世界の連帯、民族ないしエスニシテイの独立と自決、その他もろもろの政治神話に通底するものである。

(三) 「美」による救済

現代芸術は、ウェーバーによれば、近代の主知主義的合理化と徹底的な官僚制化(今日ではさらに管理社会化と情報社会化と付け加えなければなるまいが——雀部)の結果としての「理論的・実践的合理主義の増大する抑圧」からの「現世的救済」の機能をもちうる(MWG I/19, S. 500. みすず書房版『宗教社会学論選』一三二頁)。かれは、一九一〇年十月のドイツ社会学会第一回大会第一日に「行なわれた「技術と文化」をめぐる討論演説で、当時かれの住んでいたハイデルベルクにおいて一種の擬似宗教的な芸術的セクトの観を呈していたゲオルゲ・サークルを念頭に置きながら、つぎのように述べた。

「……現代の芸術文化は、そのどれをとつてもみな現代の大都市の存在を前提にして初めて生まれることができました……。現代の大都市、そこには市電が走り、地下鉄が通り、電灯が揺らめき、ガス灯がともり、ショーウィンドウが並んでおります。またコンサートホールや大レストラン、カフェがあちこちにあり、巨大な煙突が林立する中に、大きな石造建築が点在しています。そして、ありとあらゆる音響と色彩が乱舞する中で、今日の大都市は、人々を性的幻想に誘い込む刺激にこと欠きませんし、成功を夢見る者には一攫千金をつかみとる無数のチャンスがあちこちに転がっているかのよう

な心理的錯覚をあたえます。現代芸術：は、あるいはこうした現実にたいする抗議もしくはそれへの逃避手段として生まれ…、あるいはその現実への適応、その現実を織り成すめく幻想的リズムの弁護論として生まれたもののなのです。…例えばシュテファン・ゲオルゲの抒情詩は、現代生活の技術が生み出したそうしためくめく興奮の一切入り込む余地のない最後の砦を、純粹に芸術的な形象の姿を借りて構築しようとするものですが、そうした彼のくわだては、この抒情詩人が自分を呑込み自分の心を寸断しようとする現代大都市の印象の数々をつぶさに体験したものでなければ、生まれようがありません。」(GASCH, S. 453. 河出書房新社版『ウェーバー社会科学論集』二四四頁以下)

なおウェーバーは、やはり右の大会の「事務報告」のなかで、ゲオルゲ・サークルのことを「宗教的セクトよろしく、今日なお独特の神的化身を崇拜する芸術的セクト」と特徴づけている (ibid. S. 449. 邦訳同上二三〇頁)。「神的化身を崇拜する」というのは、ゲオルゲとその弟子たちが、マクシミリアン・クロンベルガーという十七歳で夭折した「美少年」を、美的・神的なもの化身として崇拜したからである。ハイデルベルクに住んでいたウェーバーは、ゲオルゲやその弟子のグンドルフと、多少の面識があった。

(四) 「エロース」による救済

これは「理論的・実践的合理主義の増大する抑圧」からの「現世的救済」第二号である。ウェーバーは、「中間考察」のなかで、この種の救済志向に立ち入って言及しているが、ここでは、その特徴的な叙述の一端を紹介しておこう。

「合理的日常生活との緊張関係のもとで、非日常的なものとなった性生活、とりわけ婚姻外の性生活は、昔の単純な農民生活の有機的な循環軌道から完全に離れてしまった現代人を、なおかつ一切の生命の根源たる自然へつなぎとめる唯一のきずなと考えられるにいたった。」(MWG I/19, S. 506. みすず書房版『宗教社会学論選』一四〇頁)

性生活において霊肉一体となったエラン・ヴィタールのなかで、「互いに『汝』の消滅 ein Schwinden des "Du"」を体験する二人は、「どんな合理的な努力によっても未来永劫に到達できない真正正銘の生の核心にたどりついたらと確信」し、もはや自分たちが「素漠たる日常生活のルーティンからも、はたまた合理的な秩序世界の氷のように冷たい骸骨の手からも逃れ出たと思えるのである。」(ibid. S. 507. 同上訳一四一頁)

(五) 知的文化的完成への志向

ウェーバーは「中間考察」において以上三つの救済形態——もちろん、それらはいずれもウェーバーからすれば擬似的救済だが——を取り上げたのち、明らかに、文化世界の内部における「自己完成」ないし「超時間的に妥当する」文化価値の実現をめざす一種の文化内在主義的救済論に言及している (ibid. S. 506f. 同上訳一五四頁以下)。これは世俗化過程の一般的進行に対応した形而上学的・主知主義的救済論の現代的形態ともいべきものだが、ただ、そのさいかが当時の思想的潮流の何を具体的に思い浮かべていたのかは定かでない。ひよつとするとウェーバーは、ゲオルク・ジンメルら文化哲学やハインリヒ・リッカートの価値哲学などを念頭に置いて

いたのかも知れないが、その点は、遺憾ながら筆者の臆測の域を出ない。

それでも、カントによる形而上学の理論的批判、ニーチェによるその理論的かつ実践的批判以降も、結局は主知主義的救済をめざす形而上学の企てがひきもきらず登場したことは、カント以降についてはヘーゲルを頂点とするドイツ古典哲学、ニーチェ以降についてはハイデガーやサルトルらを初めとする現代哲学の諸潮流を見れば分かるだろう。そもそもカント自身が『実践理性批判』によって形而上学の実践的再興を目指したし、より決定的には、ニーチェ自身が形而上学への破壊的批判をなしとげながら、とどのつまりは「永遠回帰」説というラディカルな形而上学を残したのであった。

三 神々のディレンマ

(一) 神々の闘争

ウェーバーといえば「神々の闘争」と相場が決まっているから、この論点については、『職業としての学問』から人口に膾炙した箇所を一つだけ引いておこう。

「実際、だれかあえてキリストの山上の垂訓における倫理、たとえば『悪しき者にてむかふな』や『人もし汝の右の頬を打たば、左をも向けよ』といった章句を、『学問上反駁』しようと試みる者があろうか。しかもこれを俗世間の立場から見るとき、そこで説かれているのは、明らかに卑屈の道徳である。それゆえ、人はこの教えに従って宗教上の体面を保つか、あるいは……これとは全く違った教え、たとえば『悪しき者にはさからへ、然らずんば汝はその悪事の

共犯者たるべし」といった教えに従うか、のいずれかを選ばなくてはならない。すなわち、各人がその抛り所とする究極の立場のいかに応じて、一方は悪魔となり、他方は神となる。そして、各人はそのいずれが彼にとつての神であり、そのいずれが彼にとつての悪魔であるかを決しなければならぬ。しかも、これはわれわれの生活のすべての秩序について言えることである。」(MWG I/17, S. 100c; 岩波文庫版五五頁以下、強調は原文)

(二) エロースによる救済のディレンマ

ウェーバーは、人々が「神」——これは欧米のキリスト教的な精神史的伝統のもとでは唯一の大文字の神を意味する——から遠ざかり疎遠になった結果、「神々」が復活し、しかもそれらの「神々」が互いに争いあっていると見なしていたばかりか、その「神々」がそれぞれ固有の「ディレンマ」をかかえていると考えていた。

その「神々」の固有の「ディレンマ」は、「中間考察」のなかで、「政治」による救済、「美」による救済、「エロース」による救済、「知的・文化的」救済のそれぞれについて指摘されているのであるが、紙幅の関係上、全体にわたるその再構成は前掲拙著第五章にゆずり、ここでは、後二者の陥るディレンマについてウェーバーが述べている印象深い叙述を紹介しておこう。

さてウェーバーは、「中間考察」において、エロース的愛の救済機能について次のように語っていた。

—— 一切の合理的打算、世の常の人間関係へのあらゆる配慮を振り切り無視してなされるエロース的愛の「限らない献身」は、まさにこの特定の「わたし」とこの特定の「あなた」との間に成り立つ

かけがえのないものであり、それこそ愛の真骨頂と「当事者たちには」考えられるものなのだ、と (MWG I/19, S. 507. みすず書房版『宗教社会学論選』一四一頁)。

だがウェーバーは、あらゆる人間関係のなかに「闘争」を読み取る。人は、闘争の手段、闘争の対象、闘争の方向等を変えることはできても、闘争そのものを人間生活から一掃することはできない。

これはウェーバーの若いときからの牢固たる信念であった。今日、ウェーバー研究者の多くは、この観点をニーチェ系譜と見なしているが、ウェーバーの「青年時代の手紙」——これはすべてかれがニーチェと出会う以前に書かれたものである——を読むとすぐ分かるように、その信念はむしろ原プロテスタント的観点、ルターやカルヴァンらの鋭敏な原罪観に裏づけられたものであつたはずである (前掲拙著第六章第五節参照。なおルターの原罪観とそれにもとづく「自由意志否定論」については、同書第二章付論「ルター瞥見」を参照)。ウェーバーの思想を理解するためには、ニーチェ——他方では新カント派哲学者——だけでなく、ルターやカルヴァン、カントの思想の理解が不可欠である。

それはともかく、いずれにしてもそうした牢固たる信念にもとづいて、ウェーバーは、いわゆる Wertfreiheit 論文のなかで、次のように書いた。

「闘争は、たとい敵対しあう人間相互の外的事物をめぐる外面的闘争の形態はとらなくても、愛しあう者同士の内面的財をめぐる内面的闘争の形態をとるかも知れないし、だからまた外面的強制ではなく内面的凌辱の形態をとるかも知れない……。それから最後に、闘争は各人の内心で演じられる自己自身との格闘の形をとることも

ある。」(WL, 3. Aufl., S. 517. 邦訳創文社版『M・ヴェーバー 社会学および経済学の「価値自由」の意味』五九頁以下)

ここでは、そのうち第二の闘争形態である「内面的凌辱」が重要である。その点に関してウェーバーは、右の引用文の省略部分に次のように記している。「これは、ほかでもない、献身的な愛(エロース)の行為の場合にも、また献身的な慈善(カリタス)の場合にも、よく見られることである」と (ibid. 邦訳同上)。

なお、「慈善」行為における「内面的凌辱」に関していえば、かつてルターが、一五一五年／一六六年の『ローマ書講義』のなかで、次のように述べていたことが想起される。「人間は、あまりにも自己中心に歪んでしまっているので、物的諸財ばかりか霊的諸財さえも、これを自己本意に歪めて悪用し、よろずに自分自身を追求することしか知らない。」(前掲拙著九九頁)。つまりルターは、人間は霊的欲情という奇妙な欲情をもつ、と述べているわけである。カントも人間の「根源悪」を指摘しているし (同上第二章)、人間をシニカルに突き放して見る見方は、なにもニーチェの専売特許ではない。

さて、この「愛しあう者同士の内面的財をめぐる内面的闘争」、「内面的凌辱」が、エロース的愛の至福の境地で演じられる、とウェーバーは「中間考察」でいう。これは、まさに性的救済のディレンマを指摘したものにはかならない。

「エロース的愛は、二人の間で酷薄さのまさった方が劣った方の魂にくわえる凌辱の様相を呈することがあるし、はなはだ人間的な献身の姿を借りてなされる他者のうちの自己享受にはかならない場合がある。」(MWG I/19, S. 508. みすず書房版『宗教社会学論選』

(三) 知的文化的完成への志向

Ⅱ 文化内在主義的救済論のディレンマ

つぎにウェーバーは、文化世界の内部において「自己完成」ないし「超時間的に妥当する」文化価値の実現をめざす一種の文化内在主義的救済論もまた、逃れがたいディレンマに直面すると考えているのだが、その理由は、端的にいつて、その「自己完成」ないし「価値実現」の作業が、「ちょうどかれの死という『偶然の』時点で、かれにとつて意味ある結末を迎える何の保障もない」(強調は原文)からである。

この主張は『職業としての学問』にも「中間考察」にも見られるが、後者の叙述のほうがより委細を尽くしていると思われるので、そちらを引いておこう。

「その昔、農民はアブラハムのように『生きるに飽いて』死んで行くことができた。封建時代の領主や騎士たちもそうであった。彼らはみな、塵から生まれて塵に返るといふ定められた人生の道筋を一步たりとも踏み出そうとはせずに、その円環を閉じたからである。そうすることによって彼らは、彼らなりにこの地上の生活を完成させることができた、つまり、その単純素朴な生活内容が彼らに提供しうるほどのものは、ことごとくそれを手にすることができたのである。ところが、『文化価値』の獲得ないし創造をめざして、その中で自己完成を遂げようと考える現代の『教養人』の場合は、そうはいかない。彼らは『生きるに疲れる』ことはあっても、円環を結んで『もう生き飽きた』というわけにはいかないのである。という

のも、彼らのめざす完成は、文化価値の内容が無限に多様でありうるのに対応して、どこまでいっても限りのないものだからであり、そして文化価値の内実と自己完成目標とが一層分化し多様化するにつれ、価値受容者としてであれ、価値創造者の一人としてであれ、一人の人間が限りある人生の間に手にすることのでき、手がけることのできる文化価値の総量は、ますます微々たるものとなる。だとすると、人がこの外面的内面的な文化世界に飛び込んで、その中でどれほどあくせく努力を重ねてみたとしても、一人の人間が文化全体をわがものとすることができる、いや、文化全体とはいかなくても、何らかの意味でその『本質的』要素をわがものとすることができる、などといったことは先ずありえないこととなり——それに、何が『本質的』かをすばり決める手だてはない——、だからまた『文化』や文化価値の追求がその個人にとって何らかの現世内的意味をもちうるといったことも、ますます怪しくなってくるわけである。

なるほど、個々人にとって『文化』とは、『諸々の文化財』の中からやみくもに取ってきたものの総量ではなく、その中から彼が苦心して選り分け練り上げたものなのだろう。だが、その作業がちょうど彼の死という『偶然』の時点で——彼にとって——意味ある結末を迎える何の保障もないのである。」(Ebd. S. 186 同上邦訳一五九頁以下。強調は原文)

(四) ウェーバー研究の一つの盲点

ウェーバーといえは、「神なく預言者なき時代」を語り、「神々の復活」、「神々の闘争」を論ずる研究者が多いが、ウェーバーがその「神々」の固有の「ディレンマ」にメスを入れている点を自覚的に

取り上げる論者は、ほとんど皆無といってよい。

たしかに「中間考察」は、『宗教社会学論集』の「中間考察」というその性格からして当然のことだが、本来の救済宗教（これを便宜上大文字の「神」としよう）と代替宗教としての機能をもつにいたった「政治」・「美」・「性愛」・「知性」の諸領域（「神々」とのあいだの競合・緊張・対立の様相を分析することに、だからまたいわゆる「神々の闘争」の分析に、その大部分の叙述を割いている（ただしウェーバーは代替諸宗教相互間の緊張・対立には踏み込んでいない）。だが「中間考察」は、先にも見たように、この誰もが口にする「神々の闘争」を浮き彫りにしているだけでなく、現代において唯一かつ大文字の「神」の退場とともに生の舞台の全面に踊り出た「神々」がそれぞれ固有の「ディレンマ」をかかえている有様を、鋭く剔り出しているのである。

ただ、その論旨展開は、しばしば救済宗教Ⅱ「神」の観点からする「神々」の非友愛性・エゴイズムの剔刻の文脈、だからまた通常いわれる「神々の闘争」を指摘する文脈と重なり合い、もつれ合う形で展開されているので、なかなかそれとしてつかみ出しにくい嫌いは確かにある。その点は「政治」の領域、「美」の領域で著しい。しかし「性愛」の領域、さらに「知」の領域——これは現世的文化的救済を総括するものでもあるのだが——にいたると、たんに「神々の闘争」ばかりか「神々それ自体のディレンマ」の問題にウェーバーが論歩を進めていることは、もはや見紛いようがなくなる。

にもかかわらず、その点に着目する論者がほとんどいないのは、一体どういうわけか。理由は様々に考えられるだろうが、一つの、

そして決定的な理由は、やはり、多くのウェーバー研究者の側に、擬似的救済を一切拒否するウェーバーの根本的立場にたいする透徹した視点が欠けている（あるいは弱い）、ということであるように思われる。

現代人の多くは「神」から遠ざかり、「神」に背を向けているけれども、結局は「理論的・実践的合理主義の増大する抑圧」に耐えかねて、あらぬところに「神々」を求めている、その「神々」は、「政治」の神（小文字）、「美」の神、「性愛」の神、「知性」ないし「文化」の神と、それぞれの好みにあわせて様々だが、その「神々」も固有の「ディレンマ」をかかえており、そうした（諸）領域に神を求めるなら——別にそこに神（救い）など求めずに、政治にたずさわり、美を追求し、セックスをいとなみ、知的活動に従事する、という立場はもとより存在する——、期待を裏切られること必定である、そんなところに現代人の安住の地はないのだ（いや、現代人にとつてどこにも「安住」の地はない）。これがウェーバーの言おうとした事柄であった。ウェーバーをニーチェに引き付けて読もうとする最近のウェーバー研究の有力な趨勢は、肝心かなめのこの視点を欠落させている。ニーチェもまた現代の「神々」の一人だからである。

四 生と世界とにたいするウェーバーの立場

（一）信条告白の拒否

それでは一体われわれはどうしたらよいのか、『職業としての学問』の講演を聴いた往時のドイツの若者ならずとも、だれでもウェー

バーにたいしてこう訊きたくなるだろう。

それにたいするウェーバーの回答は、いうまでもなく、そんなことは自分で考えなさい、ということであつた。「人それぞれ、おのがデーモンを見いだして、日々の仕事に就け。」(『職業としての学問』末尾の章句)

なるほど、おつしやることは分かりました。でも、われわれがどうしたらよいかは、われわれ自身がよく考え、決めなければならぬことだとしても、まさにそのためにこそ、ぜひとも伺いたいことがあるのです。ウェーバーさん、あなたのデーモンは何ですか？

——これが、ハンス・シュタウディンガーなる人物が、後世のわれわれを代表して、勇を鼓してウェーバーにぶつけた質問であつた。

それにたいするウェーバーの回答は、やはり息をひそめて詰め寄るシュタウディンガーには、肩透かしを喰わされたとは思えないようなものであつた。——自分は「預言者」でもなければ「政治家」でも「芸術家」でもなく、「認識を人々の使い物にできるよう調律する仕事にたずさわる」一介の「教師」でしかありません。ですから、遺憾ながら、そんなご質問にはお答えしかねます、と(前掲拙著第五章末尾を参照)。

(二) 信条告白拒否への原理的確信

だが、この回答の仕方は、ウェーバーの若いときからの一貫したやり方であつた。かれは相手がどれほど親しい人物であろうと、いや、マリアンネ夫人にたいしてさえ、「究極的価値」問題にたいするかれの存念を垣間見せようとはしなかった。かれには、その点に關して、つぎのような原理的確信があつたからである。

「究極の立場」ですつて？ そんなものは愚にもつかぬおしゃべりのきつかけになるだけですし、センセーションを呼び起こすだけで、何の役にも立ちません。それに、なによりもわたしは、長年の経験から、またわたしの原理的に確信するところからして、その問題に關して次のように考えております。ある人間が本当に望んでいるものが何であるかは、これぞわが「究極の」立場だと称するその人の言い分からではなく、およそ言い抜けを許さぬその時々^の全く^の具体的な問題にたいして、いうところの「究極の」立場からして、その人が実際にどう対処するかによつてのみ、確かめられるのだ、と。」(一九一八年一月十七日付エーリヒ・トゥルムラー宛の手紙。GPS. I. Aufl. S. 472. みすず書房版『政治論集』六四七頁以下。強調は原文)

また、有名な『宗教社会学論集』「序言」には次のようにある。

「人類の運命がその一断面を眺めやる者の胸を感動の嵐でもって揺さぶることは真実である。しかし、人は、自分が芸術の創造や予言の宣布に使命をおぼえ、また實際その能力に恵まれていると考えるのでないかぎり、海原や高い山々の眺望を前にしたときと同じように、その運命の断片にたいする取るにも足りない自分の個人的注釈などは、そつと胸のうちにしまつておくのがよいのである。」(GASRS, Bd. I, S. 14. みすず書房版『宗教社会学論選』二六頁以下)

(三) 「宗教社会学」第一〇節に描かれた「現世的禁欲」の立場

こうして、ウェーバーから、かれ自身をつかさどるデーモンが何であつたか、かれの究極の立場が何であるか、を聞き出そうとする試みは、すべて徒勞に終るほかないのだが、それにもかかわらず、

われわれは、かれの「生」と「世界」とにたいするスタンスを、かれの政治的な態度決定を含めたその生涯の事蹟から、それなりに窺い知ることはできるように思われる。かれは、『経済と社会』のなかの「宗教社会学」の第一〇節で、この現世にたいする「現世的禁欲」の立場を要約して、以下のように述べているのだが、それはまたかれの立場とも何ほどか通底するものだったのではなからうかと、筆者は考えている。

「禁欲的見地から評価したばあい、現世は全体としてはあくまでも『墮落の集積』にすぎない。となると、現世をまるごとそっくりそのまま宗教的要求の水準に引き上げるといったことは断念するほかはなくなる『千年王国待望的幻想の拒否——引用者』。にもかかわらず、この現世秩序の内部で『恩寵状態の』証しだてがなされるべきものとすれば、罪の自然の容器だという現世の性格が動かしがたいものである以上、まさにその現世の罪とたたかい、その罪を現世秩序の内部で可能なかぎり克服することが、禁欲主義がその実を示すために取り組むべき『課題』となる。現世は所詮被造物的な無価値性を宣告された世界である。……だがそれにもかかわらず、なおかつこの世界は神の造りたもうたものであり、そのようなものとして神の力がそこに働いている。だから現世は、神の被造物として、各人が自己の宗教的カリスマをその中で証しすべき唯一の素材である。各自の宗教的カリスマはもっぱらこの素材への合理的倫理的な働きかけをつうじて確証されねばならず、そうしてこそまた各人は自己の恩寵状態を確信することができるし、それをさらに堅固なものにすることもできるのである。」(WuG. 5. Aufl. 329. 創文社版『宗教社会学』二二三頁。傍点原文)

これを極東の一般読者にも通ずる言葉に言い換えると、右の文章の大意はつぎのようになるだろう。

この世界は——自己自身をも含めて——墮落しており、その惨状はしばしば目を覆うばかりである。にもかかわらず、それが絶望的に救いたいものだということは、決まったことではないし、だれもまたそう決めつけることができない(これが、この世界はその墮罪にもかかわらず、神の造りたもうたものであり、神の御手が働いている、ということの散文的な意味である)。いずれにしても、われわれはこの世界の中に生きるしかないし、この世界に向かって生きるほかはない。この世界に積極的に働きかけて、多少ともこの世界を生きるに値するものとする、これがこの世界に生を享けた者の畢生の「課題」(eine Aufgabe)である。その努力がどこまで実を結ぶかは全く保障の限りではないが、しかし、不可能と見えるものへの挑戦なくして、可能なものもこの世で成就したためしがない。曇りない良心と明晰かつとわれのない判断力とをもって、この地上で「可能なこと」の極限的追求を。

筆者には、「生」と「世界」とにたいするウェーバーの態度は、結局こういうものではなかったかと思われるのである(なお、以上のウェーバーの著作からの引用文の翻訳は、すべて必ずしも邦訳書のそれに従っていない)。